

HABERMAS ET LA CONSTRUCTION SOCIOLOGIQUE DU CONCEPT DE L'ORDINAIRE

PAR

Stéphane HABER

À quelles conditions une valorisation de l'ordinaire peut-elle se soustraire aux prémisses théoriques propres à la vision conservatrice du social ? Comment peut-elle également échapper aux conclusions politiques plutôt unilatérales qui sont apparemment inhérentes à cette même vision ?

On devine le problème : au moins à partir des *Réflexions sur la révolution de France* de Burke (1989), le propre du conservatisme est de chercher à ramener toute ambition de transformation sociale un peu importante au simple témoignage d'une mauvaise humeur et d'un aventurisme irréflecti¹. Sur cette base, il vise à concevoir le maintien des traditions, des croyances et des institutions – qui selon lui ont le mérite d'exister et d'avoir une profondeur historique – comme une exigence constitutive de l'activité politique : leur fonction dans la perpétuation des liens sociaux et surtout le *fait* de leur emprise sur les esprits et les corps, qui rend possible cette fonction, rendraient déjà vaines les prétentions présomptueuses à les évaluer en surplomb et, à plus forte raison, à les changer sur la foi des sèches maximes d'une raison abstraite. Le cœur philosophique du conservatisme historique, qui exprime la panique devant la possibilité que disparaissent

1. A. Hirschman (1995) a pu voir dans cette dénonciation la matrice de l'argumentation conservatrice moderne. Ce qui frappe chez Burke, c'est la fausseté totale de son appréciation de la politique juridique de la Constituante. Là où il voit à l'œuvre un « rationalisme abstrait » méprisant les réalités, c'est en fait un pragmatisme raisonnable qui a le plus souvent prévalu dans les décisions concrètes. Un tel décalage suggère que Burke raisonne d'un bout à l'autre de son livre en fonction d'une opposition entre prudence conservatrice et volontarisme politique que la réalité historique s'est chargée de liquider dès 1789. Il est dommage que les philosophes allemands qui lui ont répondu aient maintenu l'antinomie – parfois jusqu'à la caricature –, en inversant simplement l'ordre des préférences, ce qui figeait les termes du débat.

certaines habitudes censées faire corps avec la Civilisation elle-même, est donc à l'origine formé par une sacralisation de l'ordinaire. Celui-ci se définit alors comme ce qui constitue la factualité sociale quotidienne en tant que présente dans la pratique majoritaire existante, donc au sens de ce qui est, du point de vue de la plupart des agents eux-mêmes, toujours déjà là, moyen, normal, endossé de manière préreflexive et même préconsciente, et ainsi habituel et familier. Comme cette sacralisation a aussi joué un rôle important dans l'invention historique de la thématique de l'ordinaire, il ne fait pas de doute qu'une reprise subreptice de l'héritage du conservatisme politique menace chacun de ses usages.

Ce qui le confirme en négatif, c'est que depuis les réponses que Kant et Fichte (Fichte, 1995 ; Kant 1975) opposèrent à Burke et à ses suiveurs², la voie classique de l'anticonservatisme consiste à (ré)affirmer, dans le style des Lumières critiques, la puissance souveraine de la raison et de la volonté capables de soumettre à leurs fins la vie sociale : le fait n'impose rien au droit, pas plus que l'autorité de la tradition ne l'emporte sur le pouvoir de l'action présente. Pour ces auteurs, le projet de transformation historique, bien compris, s'avère même mieux fondé philosophiquement et, par ailleurs, pratiquement plus englobant que ce que peut concevoir la seule mise en valeur de la force d'inertie des coutumes et des croyances partagées. Sous cette lumière critique, la sacralisation de l'ordinaire apparaît comme intrinsèquement fausse.

L'hypothèse que je voudrais défendre est que cette voie classique – celle qui joue l'autorité de la volonté rationnelle contre celle des habitudes partagées et des attachements obscurs – trouve aujourd'hui un appui paradoxal dans la promotion philosophique du thème de l'ordinaire et du quotidien. Le moment non-critique de l'intelligence de cette logique pratique de l'ordinaire, dont la mise en valeur avait autrefois conféré une pertinence philosophique au conservatisme politique, nous amène, de manière inattendue, plus près de Fichte que de Burke, bien que les prémisses du raisonnement qui conduit à la réaffirmation du volontarisme politique se soient profondément transformées, et son contenu avec elles. C'est dire que dans ce cadre l'ordinaire est mieux compris lorsqu'il est saisi comme une source de résistance au pouvoir et comme un principe de créativité relativement autonome – ce qui revient à ancrer la dynamique transformatrice, autrement dit l'historicité, dans le milieu apparemment prérationnel du monde vécu quotidien. Les constructions théoriques, bien entendu toutes discutables, qui peuvent prétendre développer cette intuition de façon rigoureuse sont actuellement nombreuses. Je ne m'appuierai ici que sur l'exemple particulier du Habermas de la *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), à cause du sérieux et de la précision avec lesquels il a tenté de la développer.

LE CONTEXTE : LA DÉFLATION DE L'EXTRAQUOTIDIEN COMME THEME DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Dans un passage de *La pensée postmétaphysique* (1988), Habermas parle de la « déflation de l'extraquotidien » (1995 : 57) comme d'un thème polymorphe caractéristique de la pensée philosophique contemporaine qu'il aura lui-même essayé de développer sous un angle particulier, bien qu'assez large, espère-t-il. Ce thème implique, écrit-il, de « renoncer à la fois à tout accès privilégié à la vérité et à la signification sotériologique de la théorie » (*Ibid.*). Ainsi, ce qui, pour la philosophie, est perdu, en prestige ou en universalité, du côté des anciennes et grandioses aspirations inhérentes au projet métaphysique ou à la pensée religieuse ne peut-il être à peu près compensé qu'à une seule condition : comprendre la spécificité du discours qu'elle développe comme l'illustration d'une certaine compétence qu'elle peut revendiquer dans l'exploration *des conditions générales de l'existence et de l'expérience ordinaires*. « À la différence d'autres disciplines scientifiques, elle [la philosophie] entretient une certaine relation [privilégiée] avec le savoir préthéorique et avec la totalité non-objectale du monde vécu », explique ainsi Habermas. Plus précisément, « elle découvre une raison qui opère déjà dans la pratique même de la communication quotidienne » (*Ibid.* : 58). Autrement dit, elle prend en charge, autant que faire se peut, l'unité des différentes facettes de l'activité et de la pratique humaine, cela non en les survolant ou en les critiquant, mais en les reconduisant à leur sol originare commun, du moins à leur *medium* inévitable, au carrefour où elles sont vouées à se croiser, ce qui ne peut s'effectuer de façon satisfaisante, selon le philosophe de Francfort, qu'en se focalisant sur l'échange langagier quotidien. C'est par excellence à ce niveau, donc, que la philosophie pourrait répondre au défi historique qui consiste à penser une raison d'avant la raison, à dévoiler le rationnel à l'état latent ou à l'état naissant, enchâssé dans la vie, sans pour autant le *réduire* à autre chose que lui-même. C'est par là en tout cas qu'elle sortirait de la zone d'influence culturelle définie par la division du profane et du sacré : en consentant à parler de choses, d'occupations ou de situations apparemment anodines (du point de vue de la hauteur spéculative et de la noblesse du savoir d'initiés) – du genre de choses prises dans les cercles des pratiques les plus communes.

La cohérence et la portée de ce raisonnement ramassé, qui cherche à comprendre en quel sens la philosophie contemporaine peut, dans l'ensemble, être qualifiée de non-platonicienne, au sens d'un refus du « modèle de la Caverne » (Latour), ne sont pas d'emblée transparentes. Si l'on cherche à expliciter la position habermassienne sous une forme plus analytique, on dira que, selon elle, une construction philosophique doit remplir trois conditions pour être comprise comme porteuse d'une valorisation théorique consistante de l'ordinaire².

2. Dans une phase ultérieure de sa réflexion, Habermas a estimé que le pragmatisme américain constituait le modèle historique d'une philosophie répondant à ces trois critères. C'est ainsi qu'il parle élogieusement de Dewey comme d'un auteur « immunisé contre les tentations visant à donner à cette situation humaine [découverte par la pensée moderne] soit une dimension tragique soit une plus-value existentielle [au sens des dramatisations existentialistes]. Il ne joue pas, écrit Habermas, la profondeur contre la surface, ni le risque contre la normalité, ni l'événement contre l'habituel, ni l'aura contre le trivial » (2005 : 282). Dans *La pensée postmétaphysique*, aucun des

– Elle doit d'abord développer une *compréhension déflationniste d'elle-même* et des conditions d'accès au savoir qu'elle déploie : au minimum, donc, une compréhension anti-élitiste et anti-ascétique de son propre travail, au terme de laquelle elle s'interprète comme une explicitation du savoir et de l'expérience ordinaires plutôt que comme le dévoilement exceptionnel de vérités transcendantes élaborées par des initiés et destinées à des initiés.

– En second lieu, une telle construction philosophique doit réserver une place importante à *une herméneutique de la pratique quotidienne*, i.e. à une prise en charge de certains aspects ou de certaines structures importantes de l'existence commune et, éventuellement, de la façon dont les agents l'interprètent spontanément. Ainsi, l'aisance avec le dérisoire, le trivial, le familier, le moyen, le quotidien – par opposition au traitement noble des « grands problèmes » consacrés scolairement – a-t-il défini au sein de la tradition philosophique une sorte de contre-culture qui s'est montrée souvent productive et que l'on doit chercher à prolonger. Il s'agirait donc de donner du sens à ce qui est antérieur aux grands arrachements à l'ordinaire dont sont capables l'expert ou le héros ou de ceux qui sont induits par la création artistique inspirée, la recherche scientifique, les expériences-limites et les ruptures existentielles dramatiques ; on veut aussi s'installer dans les zones les moins spécialisées de l'expérience individuelle et sociale, celles qui restent relativement indemnes par rapport aux sous-systèmes et aux univers sociaux qui exigent de la part des agents une forte réflexivité et une forte technicisation des pratiques et des discours.

– Enfin, une construction philosophique valorise effectivement l'ordinaire lorsqu'elle s'articule à la décision axiologique de conférer une *signification éminente* et une *dignité* particulière à ce qui se passe dans le monde ordinaire, aux événements qui s'y déroulent, aux choses que l'on y rencontre, aux pratiques et aux savoirs que l'on y met en œuvre. Cet engagement éthique peut donner lieu à une multitude de thématiques concrètes. Mais il est certain qu'une telle philosophie analytique de la substance concrète du quotidien s'opposera aux diverses traditions qui voient la vie ordinaire comme dominée par l'illusion et la médiocrité, par la morne répétition d'habitudes aliénantes, et cherchent ailleurs le principe d'une créativité donatrice de sens pour la vie³.

(suite note 2) courants philosophiques contemporains n'apparaissait encore comme le dépositaire exclusif de cette nouvelle appréhension de l'ordinaire, ce qui représentait une position sans doute plus exacte et en tous cas plus souple.

3. En ce sens, Habermas se situe plus près de Husserl que de Heidegger, bien que la différence entre les deux auteurs puisse parfois sembler être, sur ces questions, de nuance plus que de nature : il s'agit, pour le continuateur de l'École de Francfort, de défendre la valeur et la consistance propres de l'expérience ordinaire contre les structures extrinsèques réifiantes qui le menacent historiquement (Husserl) plutôt que de mettre en cause la compréhension de soi déformée, inauthentique, qui caractérise la vie ordinaire prise en elle-même (Heidegger). Ce que Habermas reproche à *Être et Temps*, bien qu'il ait souvent souligné l'importance capitale de son approche non-transcendantale du « *Dasein* quotidien », c'est 1) son anti-rationalisme, autrement dit l'idée que la rationalité et l'argumentation sont *extérieures* aux structures de l'existence ordinaire et représentent des retombées par rapport à la tension propre à cette dernière, 2) son éthique unilatéralement orientée vers l'idée d'un dépassement de l'inauthenticité aliénante du quotidien, plus précisément vers l'idée d'un réinvestissement réflexif du quotidien qui s'effectuerait à partir de la seule perspective héroïque de celui qui en comprend les risques et les mensonges.

Notre thèse sera que, chez Habermas, cette position philosophique trouve son expression la plus significative dans une construction méthodologiquement maîtrisée du *concept sociologique* de l'ordinaire.

LA CRITIQUE DU QUOTIDIEN CHEZ WEBER ET DANS L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Deux mots de contextualisation historique s'imposent. L'insistance habermasienne sur la déflation contemporaine de l'extraquotidien est sans doute moins motivée par une classique intention critique à l'égard du projet métaphysique en général que par des circonstances propres à l'histoire de l'École de Francfort. Selon Habermas, le surinvestissement philosophique de l'art, qui a marqué les principaux auteurs de cette école, aurait expliqué la survivance en elle de l'affinité entre l'impulsion théorique et le geste d'exclusion de l'ordinaire. En effet, il est certain que dans une tradition spéculative qui va de du romantisme allemand à Heidegger en passant par Nietzsche et par Simmel – une tradition qui a laissé des traces dans la « Théorie critique » –, la création artistique, mais aussi une compréhension participative de l'œuvre d'art authentique, a formé le paradigme de ce que peut être une ouverture déstabilisante et positive à une dimension habituellement inaccessible de la vie et de l'être (Schaeffer, 1991). L'expérience esthétique était alors censée tirer sa valeur de la rupture qu'elle opère avec les coordonnées de l'expérience courante – le dyonysisme de *La naissance de la tragédie* ayant joué ici un rôle historique capital dans la fixation philosophique moderne de cette croyance selon laquelle l'exposition au non-familier, à l'inédit, à ce qui est caché dans le cours normal de la vie, est essentielle à la réalisation des meilleurs possibles dont les hommes soient capables. La critique de la modernité (techniciste, utilitariste, nivellante, négatrice de l'individu) jointe à celle de la médiocrité d'un quotidien aliénant s'est ainsi principalement investie dans une sorte de mythification avant-gardiste de la création et de ses ruptures, ainsi que dans une mise en valeur emphatique des effets de révélation et de subversion qu'elle est censée apporter.

Avec Weber, cette mise en vedette des expériences extraordinaires de la vie humaine avait certes subi une transformation réflexive et critique, puisqu'elles sont d'abord conçues chez lui *de l'extérieur* – avec l'expérience érotique, les états de conscience modifiés, l'émergence de formes charismatiques de l'autorité – comme des ressorts de certaines dynamiques sociales et culturelles importantes. Pour les situer, Weber attire d'abord l'attention sur l'existence d'une bifurcation majeure au sein des systèmes religieux. Certains d'entre eux, note-t-il, s'organisent autour de la dévalorisation du quotidien-mondain (au moyen de stratégies de transformation de soi et de salut impliquant un mépris du monde, ou encore de techniques de fuite extatique hors du monde), pendant que d'autres se montrent capables de créer les conditions d'une valorisation de la pratique profane (1996 : 379-409). Weber voyait dans le confucianisme et le protestantisme calviniste les deux formations religieuses majeures qui se sont engagées dans cette voie, comme le montre le rejet des expériences-limites (impliquant modification des états de conscience et mise en contact avec des réalités invisibles), ainsi que des formes irrationnelles de l'accès à la grâce qui les caractérisent pareillement. Car aux yeux du calviniste ou du confucéen (qui cependant se séparent nettement

dans la désignation des pratiques profanes concrètes qui méritent de faire l'objet de cet investissement religieux), c'est le fait, pour l'individu laïc moyen, de mener à bien certaines tâches sociales et économiques courantes, même parmi les plus prosaïques, qui se voit investi d'une signification sotériologique. Comme image de celui qui sait donner sens à sa vie, l'homme du commun sérieux et besogneux remplace le renonçant ou le virtuose mystique. On sait aussi que Weber a même cru pouvoir interpréter l'« ascétisme intramondain » qui, dans le cas protestant, sortait de cette valorisation, comme une source notable du volontarisme occidental, si important dans la mise en place des conditions initiales du capitalisme. Par ce genre de brillantes analyses, le sociologue montrait par l'exemple comment l'alternative entre l'adhésion et le rejet de l'ordinaire, au sens du quotidien, constituait une des polarités fondamentales de la vie humaine à laquelle elle est confrontée en permanence à partir du moment où elle s'arrache à la torpeur primitive – une polarité qui engage des choix éthiques et même indirectement civilisationnels fondamentaux.

En même temps, on peut penser que la sociologie de Weber restait encore secrètement commandée par un choix théorique *défavorable* à l'ordinaire, ce qui impliquerait qu'elle ne fut en mesure de procéder qu'à une objectivation *inachevée* de l'alternative éthique qu'elle interrogeait. Ce qui va dans ce sens, c'est surtout le fait que Weber conserva toujours une fascination éthique profonde pour le moment où le sujet *s'engage*, au sens quasiment sartrien du terme, en congédiant souverainement les contraintes systémiques et les routines sédimentées (Weber, 2003). Dans une vision déjà décisionniste qui cherche en quelque sorte à élargir le modèle romantique de l'individualité artistique géniale, la dignité humaine se liait naturellement pour lui à l'affirmation authentique d'une individualité libre qui s'émancipe de la quotidienneté écrasante pour se réaliser. Que les grands moments historiques et les grandes personnalités se détachent sur fond d'un arrachement hautain à la médiocrité du quotidien et du routinier restait pour lui une évidence – c'est d'ailleurs une des manières dont survit l'aristocratie nietzschéen chez l'auteur d'*Économie et société*⁴. De ce point de vue, la critique de la vie quotidienne et de l'ordinaire en général qui traverse les écrits de l'École de Francfort apparaît comme une façon d'exploiter une possibilité que laissait subsister Weber : la possibilité qui consiste, malgré un travail d'objectivation au terme duquel le « choix » entre l'ordinaire et l'extraordinaire devient un fait social comme un autre – un fait social ordinaire –, à rapporter la visée de la théorie sociale en général à une appréciation de l'ordinaire surtout déterminée par une attitude de rejet, du moins de distance.

Ainsi, chez Adorno, la *Dialectique de la raison* (1973) et surtout les *Minima moralia* (1985) s'attachent-ils à démasquer l'ignominie qui se glisse dans les manifestations apparemment les plus anodines de la vie quotidienne, comme pour porter témoignage d'une perméabilité essentielle de l'ordinaire à l'irrationalité et même à la barbarie. Une partie de l'argumentation de la *Théorie esthétique* peut alors se comprendre comme une façon d'*infléchir* dans un sens d'une

4. Voir la discussion du « charisme » wébérien chez H. Jonas (1999), qui souligne à quel point son importance dans le cadre de la sociologie politique de Weber s'explique par le thème du caractère irrationnel, au sens d'inconditionné, du surgissement du nouveau dans l'histoire.

critique sociale transformée la contestation esthétisante, romantique, de l'ordinaire jamais remise en cause dans son principe. C'est ainsi qu'Adorno affirme parfois que l'existence d'un art autonome constitue par elle-même une contestation du fonctionnement utilitariste et réifiant de la société, ce qui revient à faire de l'art le lieu par excellence de l'expérience de l'extraordinaire, donc à valoriser très classiquement le double pouvoir déstabilisant de l'imaginaire et de l'inspiration⁵. En s'appuyant principalement, dans le champ de la littérature, sur les exemples de Kafka et de Beckett, Adorno fait ainsi de l'art une sorte de protestation muette contre la société administrée, soumise aux impératifs asséchants de la rationalité instrumentale qui a envahi la totalité de la sphère sociale et psychique. À son meilleur, il devient l'expression – nécessairement non-politique dans un monde où la politique a perdu son autonomie – de l'expérience d'un quotidien devenu insaisissable, inquiétant et hostile aux individus ; il se présente comme une compréhension salvatrice et libératrice, parce qu'immanente, de cet ordinaire aliéné lui-même⁶. L'affinité de la théorie – particulièrement philosophique – avec la critique de l'ordinaire se voyait une nouvelle fois reconduite.

Cette disqualification francfortoise de l'ordinaire comporte d'autres nuances intéressantes. Dans un curieux chapitre de *L'homme unidimensionnel*, Marcuse – qui par ailleurs défend une esthétique assez proche de celle d'Adorno – en présente quelques-unes lorsqu'il s'en prend avec véhémence aux philosophes du langage ordinaire dans le style de Ryle, d'Austin ou même du Wittgenstein de la seconde période. Il voit en elles un dépassement *abstrait* du positivisme logique, autrefois porté à restreindre la zone des usages légitimes du langage à ce que peuvent dire les sciences de la nature (voire seulement certaines d'entre elles) et les mathématiques. À cette mise en vedette du langage ordinaire s'oppose chez Marcuse l'affirmation de l'affinité qui existe entre, d'une part, la pensée la plus audacieuse ou la création la plus avant-gardiste et, d'autre part, les besoins d'une critique sociale soucieuse d'émancipation. En approuvant ce que le langage produit de plus banal, on se ferme en conservateur aux expériences explosives qui, dans la culture comme dans la société, conditionnent la possibilité de transformations radicales et les accompagnent. Dans cette perspective, l'absolutisation de l'ordinaire, d'après Marcuse, ne se ramène pas seulement à la démagogie ; au fond, il représente une consécration philosophique indirecte de la médiocrité en général, qui sanctionne l'absence d'alternatives politiques. Cette absolutisation doit donc être conçue comme une forme d'approbation idéologique sophistiquée d'un quotidien en fait désormais étouffé par le conformisme fonctionnel, infesté par les gadgets de la société marchande devenue technicisée et par des instruments d'un pouvoir invisible et omniprésent. « Le programme [de la philosophie du langage ordinaire], conclut ainsi Marcuse, c'est de restreindre le langage –

5. Ainsi, l'art devient-il social « beaucoup plus par la position antagoniste qu'il adopte vis-à-vis de la société [que par le contenu des œuvres], et il n'occupe cette position qu'en tant qu'art autonome » (Adorno 1989 : 287).

6. « Du point de vue social, le contenu décisif des œuvres d'art est le contenu révélé par leur structures formelles. Kafka, chez qui le capitalisme monopolistique n'apparaît que de loin, codifie plus fidèlement et puissamment dans le rebut du monde administré ce qui est arrivé aux hommes placés sous l'emprise totale de la société que ne le font les romans traitant de la corruption des trusts industriels. La thèse selon laquelle la forme est le lieu du contenu social peut être concrètement à propos de Kafka » (Adorno, 1989, *op. cit.* : 293).

d'une façon presque masochiste – aux termes simples et courants. [...] La pensée (ou du moins son expression) est prisonnière de l'usage courant, elle est engagée à ne pas attendre, à ne pas rechercher des solutions qui seraient situées au-delà de celles qui existent. [...] Cette philosophie, qui s'appauvrit elle-même, a engagé tous ses concepts dans l'état de choses donné, et met en doute le fait qu'il y ait une autre expérience possible » (Marcuse, 1979 : 201). Sociologiquement, Marcuse associe d'ailleurs cette critique de la vie quotidienne à la conviction selon laquelle le changement historique ne peut provenir que d'une source très éloignée des forces mobilisées au sein de celle-ci : chez lui, les mouvements sociaux apparaissent comme des surgissements révolutionnaires inconditionnés, comme des révoltes de la vie qui viennent presque de nulle part, et non pas comme des résultats d'une *contradiction sociale* au sens de Marx, celle d'une société qui produirait ses fossoyeurs dont elle a paradoxalement besoin pour se reproduire.

La position d'auteurs comme Marcuse ou Adorno peut donc être résumée en disant qu'elle consiste à soupçonner toute pensée qui se placerait *a priori*, par rapport à l'ordinaire ou au quotidien, dans une posture approbatrice, de complicité avec l'injustice, la domination et l'aliénation. Sans revenir sur cette contestation rafraîchissante de l'attitude réconciliatrice en philosophie sociale qui n'a guère vieilli, on peut dire que l'apport du travail de Habermas consiste à opérer une prise de distance bienvenue avec certaines conséquences contre-productives de cette configuration hypercritique : il y a une cécité partielle de la posture critique⁷ – celle qui n'est pas capable de reconnaître une valeur autonome à l'ordinaire. Chez Habermas, cette rupture avec l'hypercriticisme passera par un rattachement anti-marcusien à la philosophie du langage ordinaire, comprise comme un moyen d'accéder à la pensée d'un ordinaire qui non seulement possède une valeur propre, mais se constitue aussi comme une puissance de résistance et d'invention.

L'ORDINAIRE DANS LA THÉORIE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL. PREMIER MOMENT : LE LANGAGE ORDINAIRE COMME POINT D'ANCRAGE DE LA CONSTRUCTION THÉORIQUE

Certaines formulations de *La pensée postmétaphysique* laissent entendre qu'une valorisation de l'ordinaire *en tant que tel* sort naturellement de l'exigence démocratique de se soustraire à l'emprise de l'image du savoir comme révélation exceptionnelle et initiatique. En fait, le philosophe s'est plutôt laissé guider dans ce domaine par l'intention de rendre compte des possibilités critiques et créatives

7. Dans le champ francophone, l'ouvrage de L. Boltanski (1987) fut sans doute le premier à se réclamer du propos d'une sociologie postcritique. Dans *Ce que l'art fait à la sociologie* (2000), N. Heinrich va plus loin en parlant d'un « tournant acritique » de la sociologie contemporaine qui aurait permis un regard neuf sur les pratiques. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, la position habermassienne serait plutôt que le projet d'une « théorie critique de la société » reste à la fois *le plus englobant empiriquement* et *le plus fécond épistémologiquement*, mais qu'il doit, contrairement à ce qui se passe chez Adorno et à Marcuse, intégrer positivement les principes venus des discours et des approches « acritiques » *en tant qu'ils* aiguissent l'attention à l'autonomie et à la valeur de l'ordinaire.

inhérentes aux pratiques sociales courantes. On sait en effet que Habermas est resté très étranger à l'inflexion caractéristique de la pensée française des années 60-70 qui s'est exprimée dans *certain*s textes de Foucault ou de Bourdieu : l'inflexion au terme de laquelle on a été conduit à réduire la théorie sociale à une théorie de la domination ou du pouvoir et à placer pratiquement hors champ les résistances, les indéterminations, les possibilités de transformation. Le fait que la théorie sociale doive rendre compte non seulement des ambivalences historiques des phénomènes liés à la rationalisation moderne des sociétés en général, mais aussi situer et expliquer les points de vulnérabilité des pouvoirs et des aliénations qui se reproduisent dans le sillage de cette rationalisation, et montrer dans la foulée comment elles s'expriment par l'existence effective de contre-forces et de mouvements critiques – cela est toujours resté évident pour lui. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas cherche à montrer que c'est une théorie de l'interaction langagière ordinaire qui offre les meilleures chances de fournir un fondement théorique robuste et large à une théorie sociale de ce genre, attentive donc aux ambiguïtés de l'ordinaire en général⁸. Ce n'est pas dire que les espaces d'indétermination et de liberté que peut comporter la vie sociale n'existent qu'en vertu des opérations du langage ; mais il est vrai que, pour lui, c'est grâce au langage qu'ils s'enracinent dans les pratiques et, d'autre part, que leur perpétuation est largement conditionnée, ponctuée, par des activités langagières.

Plus précisément : dans le chapitre I de l'ouvrage, Habermas cherche à établir que l'interaction langagière constitue la forme la plus complexe de l'interaction sociale et que c'est le langage qui constitue, en raison de cette complexité même, le *medium* central de la reproduction de la société, au sens où les pratiques, les institutions et les rapports au monde qui composent la vie sociale ne peuvent être portés que par des ressources symboliques du langage. Dans le chapitre III, il développe cette hypothèse sociologique jusqu'à dégager dans toute sa pureté l'hypothèse à laquelle il veut en venir : celle selon laquelle le *medium* central du langage contient en lui-même des ressources d'innovation qui font que quelque chose peut se produire dans la société, laquelle, de cette manière, ne se ramène pas à un assemblage de purs effets systémiques.

Ainsi, de manière parfois déconcertante, Habermas aborde l'ordinaire *via* la question du langage ordinaire, et celui-ci à son tour dans une perspective théorique modélisée et très épurée. D'où l'étrangeté stylistique du chapitre III de la *Théorie* : Habermas se veut très proche des inspirations « interactionnistes » et « microsociologiques » qui cherchent à contourner les conceptualisations trop larges, toujours tentées d'identifier la société à des machineries immenses dans lesquelles les individus sont réduits à de simples rouages, et où les sociétés elles-mêmes sont emportées par des dynamiques anonymes. Dès que l'on descend vers l'empirique, ces apparences laissent place à une vue plus détaillée où la pluralité des expériences, la finesse des formes de l'action et les résistances de toutes

8. Avec des préoccupations fort différentes, S. Laugier a bien montré, elle aussi, comment la philosophie du langage ordinaire, loin d'être une construction technique dans le champ de l'analyse des faits linguistiques et de pouvoir ainsi se réduire à une sorte d'anticipation philosophique de la pragmatique, était porteuse d'une conception neuve et radicale du rapport de la pensée à l'ordinaire en général (1999).

sortes peuvent trouver leur place. On n'est pas étonné par exemple de lire que le livre de Thompson sur la classe ouvrière en Angleterre (1988), un modèle de ce genre d'approches, ait pu constituer une source d'inspiration pour Habermas (1999 : VI ; 1989 : 414). Mais d'autre part, ce chapitre III se maintient dans ce que Bourdieu appelait pour la stigmatiser la « hauteur philosophique ». L'approche proposée, quasi transcendante, voire formelle, n'aborde le quotidien que par ses structures langagières (une pragmatique de l'expression) et celles-ci au moyen d'une méthode reconstructive fort abstraite : celle qui vise à préciser les conditions et les cadres les plus généraux de ce que pourrait contenir une pragmatique empirique. Ce minimalisme programmatique s'avère déjà instructif, puisque, en élaborant le projet d'une pragmatique formelle, Habermas se montre d'emblée plus proche de Searle que d'Austin ou que du Wittgenstein des *Recherches philosophiques* – selon lequel le fait d'approcher le langage ordinaire impliquerait une méthodologie déflationniste d'inspiration descriptive et, par ailleurs, s'articulerait naturellement à une sorte de relativisme quiétiste. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, il existera donc des propriétés universelles de l'intercompréhension médiatisée par les opérations du langage qui devront servir de références aux approches empiriques, celles des usages situés du langage ; et ce sont ces propriétés qui devront ensuite guider ou encadrer l'analyse philosophique de l'ordinaire *en général*. L'ordinaire ne s'approche sérieusement qu'avec des instruments inspirés d'un solide positivisme de la description, mais, suggère Habermas, il doit exister un moment de ressourcement non-sociologique de la théorie sociale, où s'explique l'infrastructure de concepts et d'hypothèses de fond qui permettront d'y faire bouger les choses. Cette infrastructure peut être fournie dans une pragmatique universelle.

L'activité communicationnelle forme le concept-clé de l'analytique distanciée de l'ordinaire ainsi proposée par Habermas. Elle s'organise autour d'une thèse sociologique, absente du propos austinien et assez risquée sur le fond, qui s'avère assez proche du platonisme du *Gorgias* : la thèse selon laquelle la production d'effets perlocutoires est méthodologiquement distincte, mais peut-être aussi ontologiquement seconde et parasitaire par rapport au phénomène illocutoire. C'est dans l'activité illocutionnaire que le propre du langage humain comme *medium* d'interaction serait en quelque sorte mieux mis en valeur, en tant que puissance de coordination autonome. C'est en elle que la communication débouche sur une mise en commun prometteuse d'une communauté vraie, alors que dans la visée perlocutoire, ce que fait le langage résulte au fond d'une contamination par l'extralinguistique qui est stérile, qui produit du pouvoir mais jamais de coordination sociale au sens fort, jamais de communauté donc.

On comprend dès lors que Habermas qualifie de « communicationnelle » non pas l'interaction langagière en général, mais une activité linguistique qui *visé fondamentalement* à produire des effets illocutionnaires, *i.e.* à se faire comprendre : il y a « agir communicationnel » lorsque dans les interactions médiatisées par le langage, tous les participants poursuivent par leurs actions langagières des objectifs illocutoires, et principalement de tels objectifs⁹. C'est-

9. Habermas écrit parfois : quand ils poursuivent *seulement* de telles finalités. Comme l'a noté Apel (1989), cela supposerait qu'il existe une sorte d'élément de pureté morale dans le langage ordinaire – il

à-dire, en premier lieu, lorsqu'un énoncé est adressé à autrui sans être animé par une intention parasitaire autre que celle de se faire comprendre. Par rapport au fait de parler en général, chercher à se faire comprendre est une finalité non pas supplémentaire mais constitutive. Dans le cas où la visée de l'entente est non pas annulée mais subordonnée à d'autres fins pratiques, on n'a affaire qu'à un *agir stratégique médiatisé* par le langage, dans la mesure où ce qui y est dit compte moins que l'intention *non-linguistique* visée qui préside au fait de le dire : par exemple lorsque l'énonciation vise à séduire ou à effrayer l'interlocuteur, à l'induire en erreur, à le manipuler. Nous nous situons alors dans le cadre de la rationalité instrumentale, et les opérations du langage sont simplement intégrées à titre de moyens mobilisés en vue de l'accomplissement de certaines fins. Autrement dit, dans l'activité communicationnelle, le succès de l'énonciation se marque au fait que le destinataire comprend l'énoncé et y réagisse par l'approbation (c'est la forme optimale) ou par le refus, alors que dans l'activité stratégique médiatisée par le langage, le succès se mesure d'abord à la réalisation des séquences d'actions que le locuteur visait justement à provoquer chez le destinataire. Bien sûr, cette partition de principe n'exclut pas les chevauchements, puisque l'usage « communicationnel » ne prédétermine pas vraiment la nature des pratiques linguistiques, encore moins des intentions morales qui président aux échanges entre les personnes. Ainsi, l'usage impératif du langage (« prends la porte ! ») est-il communicationnel s'il s'effectue socialement dans un certain vide normatif (il continue alors à pouvoir s'assimiler à une demande pressante de partir, même si l'énonciation s'accompagne d'autres éléments de type affectif et d'un rapport de force psychologique) ; mais il devient clairement stratégique si le succès illocutionnaire est immédiatement relié à l'application possible de sanctions (par exemple si ce congédiement témoigne *directement* d'une relation hiérarchique de pouvoir existant entre les deux interlocuteurs qui pourrait s'avérer risquée pour le destinataire au cas où il n'obtempérerait pas à l'ordre qui lui a été signifié). Dans ce cas complexe, explique Habermas, l'illocutionnaire se trouve enchâssé dans une visée perlocutionnaire (en l'occurrence celle de la menace). Ainsi, le raisonnement, à ce niveau, ne peut-il qu'être idéal-typique, même si des conséquences substantielles peuvent déjà en découler. Dans les faits, le contexte détermine bien partiellement le sens de l'énoncé et même sa nature.

On devine les conséquences assez rationalistes de cette approche très particulière de l'interaction langagière. Certes, Habermas est fondamentalement étranger à l'argumentation centrale de l'individualisme méthodologique d'inspiration utilitariste qui place le calcul rationnel au principe de la vie sociale. Cela n'empêche pas que la vie sociale, en tant qu'elle est portée et traversée par les opérations du langage, soit bien selon le philosophe le fait d'agents capables de rationalité, et que ceux-ci soient installés dans l'élément rationnel, pour ainsi dire. En effet, l'activité communicationnelle doit être comprise comme une façon de mobiliser (implicitement le plus souvent) des raisons qui pourraient servir de justifications et ainsi d'exposer l'interlocuteur à des contre-arguments ultérieurs.

(suite note 9) n'est pas *d'abord* fait pour contraindre ou mentir, on lui fait subir une torsion quand on ne l'utilise pas dans la perspective de la réciprocité. Mais, nous semble-t-il, cet absolutisme est difficile à soutenir sur le plan empirique et surtout inutile pour l'objectif philosophique que se propose l'auteur.

En moyenne, être un membre de la société, au sens de pouvoir articuler son action à celle d'*alter* à un niveau qui dépasse celui du réflexe et de l'imitation, et être capable se mouvoir dans l'« espace des raisons » (Sellars) reviennent donc au même. Ainsi, écrit le philosophe, « seules les actions langagières auxquelles le locuteur relie une prétention critiquable à la validité sont capables, pour ainsi dire, par leur propre force, et, en fait, grâce à la base de validité de la communication langagière appliquée à l'intercompréhension, de pousser un auditeur à accepter l'offre d'un acte de parole, [de sorte] que de telles actions peuvent ainsi devenir efficaces à titre de mécanismes de coordination des actions »¹⁰.

Ce point de départ n'implique pas qu'il faille minorer empiriquement la place des affects, des habitudes et des passions dans l'explication des faits sociaux ni revoir à la hausse la place occupée par l'intelligence réflexive dans la vie des hommes. Habermas a suffisamment lu Husserl et Heidegger pour savoir que la raison de la vie sociale n'est pas celle des idées claires et distinctes que développerait une subjectivité désincarnée, en surplomb par rapport au monde. Il y a simplement le fait qu'avec cette pratique à la fois singulière et centrale qu'est la communication, les agents sociaux loquaces présents au monde sont aussi voués à se situer et à se mouvoir dans l'« espace des raisons » et que cela suffit à ce que l'on leur reconnaisse la rationalité, au sens le plus large et d'ailleurs le plus classique du terme.

La manifestation empirique de cette rationalité, c'est l'argumentation. Parler, autrement dit vouloir être compris, c'est se situer toujours aux portes de l'argumentation, c'est pouvoir glisser du côté de la pratique de la justification. Le fait que celle-ci s'avère parfois fausse, illusoire, de mauvaise foi, aberrante, *etc.*, n'implique pas pour autant que ces cas ne soient que des témoignages d'une irrationalité essentielle. Nous ne sommes pas dans l'univers de Pareto, dans lequel les justifications que donnent des gens ordinaires doivent être toutes soupçonnées *a priori* de maquiller des préférences affectives brutes. De mauvaises raisons sont encore des raisons, et celles-ci ont, en général, une assez grande autonomie de structure par rapport aux préférences et aux intérêts. Ainsi, justifier une préférence ou un intérêt revient à les faire entrer dans un nouvel élément, à les entraîner dans un devenir parfois imprévisible, pas simplement à en dissimuler verbalement la nature égoïste et totalement contingente. La seule affirmation anthropologique ou sociologique qui soit engagée à ce niveau porte donc sur le fait que pour des êtres capables formellement d'argumenter, *i.e.*, à la base, de dire *oui parce que...* ou *non parce que...*, il est *a priori* impossible d'expliquer le succès des actes de langage quotidiens par la seule emprise d'éléments non-rationnels (la puissance propre des affects, l'autorité factuelle d'institutions ou de croyances, les dispositions individuelles, les habitudes collectives et la domination sociale) – ce qui ne signifie pas que, sur le fond, les gens agissent ou pensent, même en gros, de manière raisonnable ou judicieuse.

10. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, t. 1 : 313 ; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995 [1981] : 409-410. Désormais noté respectivement *Théorie* et *Theorie*. Les traductions sont parfois légèrement modifiées.

Sur le plan sémantique, cette position s'articule naturellement à l'idée que comprendre un énoncé, c'est d'abord comprendre – serait-ce dans l'obscurité et la confusion la plus totale – les raisons qui pourraient être mobilisées, en cas de besoin, pour le justifier. L'être social qui se meut dans l'espace des raisons et des justifications peut comprendre ce qu'on lui dit et comprendre ce qui est dit selon sa nature propre d'énoncé porté par des raisons. En d'autres termes, selon une approche classique en philosophie analytique, Habermas affirme donc que la signification d'une proposition n'est donc pas indépendante de la méthode utilisable pour en expliciter et en vérifier le contenu. On parvient par là au thème selon lequel cette activité particulière qui consiste à argumenter et mieux encore, à argumenter en commun dans le cadre d'une discussion, n'est pas contingente. Elle forme une sorte d'explicitation d'une possibilité qui habite objectivement la pratique communicationnelle la plus banale. Elle représente le moment où les raisons jusque là silencieusement encapsulées dans les énonciations se trouvent portées au jour et peuvent donc être discutées.

Du point de vue de la sociologie empirique, cette conception du langage se sait encore vide, et ce n'est que dans les toutes dernières pages du chapitre III que Habermas tente de conceptualiser les conditions d'une pragmatique empirique. Mais elle a fixé, selon l'auteur, les conditions d'une première détermination philosophique de l'ordinaire qui cherche à sortir de l'orbite du conservatisme – au sens, reprécisons-le, d'une position de théorie sociale et non d'une option politique particulière. Vu à travers le prisme du langage ordinaire, le quotidien s'offre ici à une lecture à contre-courant, voire contre-intuitive. Celle selon laquelle il existe au cœur même de l'ordinaire un principe qui fait que *le social, par essence, est rationnellement discutable* – en l'occurrence, parce que les échanges quotidiens innombrables par lesquels il se reproduit consistent à exposer des raisons discutables, quand bien même elles n'apparaissent pas comme telles aux agents. La philosophie du langage ordinaire de Habermas, axée sur le phénomène de la justification, ne souligne donc pas d'abord l'inertie des formes de vie contingentes et insulaires, et nous sommes à l'évidence, dans un monde bien différent de celui d'un V. Descombes dans lequel *découvrir* des usages et les institutions en usage ainsi que les règles qui leur sont sous-jacentes, c'est répondre *ipso facto* à la question de la *légitimité* de ces usages et de ces institutions (Descombes, 2004). Car même indépendamment de toute intention politique, les raisons authentiquement mobilisables seraient ici tout de suite jugées en fonction du principe intangible, burkéen, si l'on veut, du droit imprescriptible du fait : elles ne valent quelque chose que si elles expriment directement la primauté de ce qui est pratiquement en vigueur et est déjà, dans la réalité, endossé par des agents situés dans des communautés. Chez Habermas, au contraire, il y a presque une fragilité constitutive du social qui provient par ricochet d'un aspect de la communication langagière par laquelle vit la société : par principe, tout est toujours discutable dans ce qui constitue notre vie, et le fait de demander des comptes, d'exiger que des raisons auparavant maintenues en arrière-plan ou même tabouisées se trouvent explicitées et questionnées, est en quelque sorte préparé dans les structures profondes de l'interaction. L'ordinaire est le lieu d'une reproduction silencieuse de la vie sociale *et aussi* de la possibilité de l'émergence permanente, bien que souvent étouffée, de possibilités de probléma-

tisations et d'interrogations critiques sur celle-ci. Il est même *constitué* par cette association paradoxale.

Par ces thèses, d'une façon qui diffère de celle qu'il favorisait dans les années 60 avec la théorie des intérêts de connaissance, Habermas réorchestre donc une thématique familière tant aux phénoménologues qu'aux auteurs du pragmatisme américain : la raison – la raison théorique, mais aussi la raison comme pouvoir d'orientation justifiable de la volonté –, y compris dans ses manifestations les plus subtiles et les plus sophistiquées, *s'enracine* dans des opérations qui constituent déjà la trame de l'existence quotidienne. L'originalité du philosophe allemand consiste donc à tenter d'orienter ce propos dans un sens sociologique, voire déjà quasiment politique : cette Raison, que Kant et surtout Fichte avaient emphatiquement opposé au fatalisme burkéen comme une puissance souveraine de transformation historique, elle ne tombe pas du ciel. Elle émerge discrètement dans la masse des échanges quotidiens qui forment la trame de la vie sociale quotidienne.

DEUXIÈME MOMENT : LE MONDE VÉCU COMME CADRE GÉNÉRAL CONCRET DE L'EXPÉRIENCE ORDINAIRE

À partir d'une thèse de philosophie du langage qui complète les premières thèses de sa pragmatique – l'arrière-plan comme autre élément constitutif de la signification, dans la terminologie sartrienne –, Habermas cherche ensuite à réactiver les apports essentiels des traditions des sciences sociales qui se situent dans le sillage des recherches de Husserl sur le monde vécu.

Avec les recherches de Husserl sur le monde vécu qui culminent dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, on sait que la notion d'ordinaire avait cessé d'avoir une signification seulement statistique (le moyen, le courant, le répétitif), psychologique (le routinier, l'automatique) ou encore sociologique (les coutumes existantes, les mœurs dominantes). Car une fois élevée transcendalement, cette notion désignait chez lui une dimension *nécessaire* de l'expérience subjective en général, une présupposition *constitutive* de tout rapport au monde, un envers *positif* de l'activité de la conscience constituante. Du point de vue de Husserl, l'expérience paradigmatique de l'ordinaire est probablement celle d'un événement qui, en se produisant, s'inscrit dans un horizon, donne l'impression du déjà vu, dit quelque chose à l'observateur, paraît ne pas déroger à des règles : même ce qu'il y a d'original et de nouveau en lui ne prend pas radicalement au dépourvu et semble à première vue pouvoir être maîtrisé, même moyennant quelques médiations et improvisations supplémentaires. Phénoménologiquement, l'ordinaire, c'est donc tout ce qui se présente comme facilement ou assez facilement absorbable grâce à l'arrière-plan sécurisant des schémas d'interprétation acquis et des savoirs sédimentés qui assurent une familiarité *a priori* avec ce qui advient. Husserl nomme « monde vécu » ce à quoi le sujet est naturellement couplé de cette manière, mais aussi, de manière plus audacieuse pour un philosophe du sujet comme lui, le *milieu* dans lequel il vit, en tant que ce milieu se caractérise par l'aisance et la confiance que procure la reproduction perpétuelle de ce qui n'est pas appelé à contrarier décisivement nos

habitudes. Je suis à mon affaire avec le monde parce que je sais en gros et le plus souvent me débrouiller – comme interprète intelligent, mais aussi, même si cet aspect intéresse un peu moins Husserl, comme corps agissant habile – avec les entités qui le peuplent, les situations et les événements qui le composent. L'ensemble de ce que je sais faire spontanément dessine le champ de l'ordinaire. Ainsi, Husserl dont les préoccupations n'étaient pas sociologiques mais relevaient plutôt, à l'origine, de la théorie de la connaissance, puis de l'édification d'une philosophie de type fondationnaliste, et qui ne s'intéressait qu'aux structures les plus générales et les plus abstraites du monde vécu, rendait-il pourtant accessible un *concept fort* de quotidienneté.

Il y a deux difficultés marquantes que rencontre la tentative d'importer le concept de monde vécu dans la théorie sociale – deux difficultés historiquement, démontrées, selon Habermas, par les insatisfactions que l'on peut ressentir à la lecture des tenants de la sociologie phénoménologique ou compréhensive qui a trouvé ses formulations les plus approfondies dans l'œuvre de Schütz). La première (*Théorie...*, 1987, t. 2 : 144-145 ; *Theorie...*, 1995, t.2 : 199-201) est la sous-évaluation des opérations du langage : empiriquement, les concepts husserliens ne s'ajustent pas spontanément à la complexité spécifique des interactions langagières, alors même que celles-ci jouent un rôle central dans la reproduction du monde vécu, en tant que vecteur de la formation, de la circulation et de l'activation des savoirs d'arrière-plan. Sur le plan anthropologique, génétique en l'occurrence, on peut même ajouter qu'il y a une constitution réciproque des savoirs d'arrière-plan et de l'apprentissage des rôles liés à l'acquisition des pronoms personnels qui rend très peu crédible la marginalisation du langage. Bref, l'intersubjectivité du monde vécu, le fait qu'il ne soit pas conceptualisable comme la propriété d'un sujet monadique, mais seulement comme monde commun est en grande partie un fait de langage – sans même insister sur le fait que, théoriquement, l'idée de « savoirs et schémas d'arrière-plan » est tirée, comme l'a montré Searle (1985), de l'analyse de l'acte de langage, du moins que c'est là qu'elle apparaît dans sa plus grande clarté, comme sous une loupe grossissante.

La seconde difficulté tient à ce que Habermas appelle la « réduction culturelle » du thème du monde vécu. Ce vers quoi peut s'orienter spontanément la tentative d'appliquer sociologiquement la conceptualité issue de *La crise des sciences européennes*, c'est, semble-t-il, vers le modèle quasi burkéen des croyances indiscutées et des coutumes englobantes porteuses de sens, vers le modèle des sédiments de l'expérience rendus invisibles et indisponibles. Du moins c'est ainsi que les sociologues ont souvent compris le propos husserlien. Or, dès que les rapports sociaux concrets sont réintroduits, les problèmes se posent, en fait, un peu différemment, ne serait-ce que parce que le moment d'activité inhérent à ces rapports fait apparaître comme partielle la dimension simplement héritée et acquise de la vie sociale. Une dimension d'initiative au présent ne peut être méconnue lorsqu'il s'agit de l'action, *i.e.* d'une manière de *mettre en œuvre* contextuellement les schémas et les habitudes. « L'agir, *i.e.* la maîtrise des situations, écrit ainsi Habermas, se présente comme un processus circulaire où l'acteur est à la fois *l'initiateur* d'actions dont il doit rendre compte

et le *produit* de traditions dans lesquelles il se situe, le produit de groupes solidaires auxquels il appartient, le produit de processus de socialisation et d'apprentissage auxquels il est soumis. De face, la découpe du monde vécu pertinente pour la situation s'impose comme problème qu'il doit résoudre par ses propres moyens ; par derrière, il est porté par l'arrière-plan de son monde vécu : en aucun cas celui-ci ne consiste exclusivement en certitudes culturelles. Car cet arrière-plan est *aussi* fait de capacités individuelles, par exemple de savoir intuitivement *comment* se tirer d'une situation ; il est aussi fait de pratiques sociales totalement assimilées, par exemple de savoir intuitivement à quoi on peut s'en remettre dans une situation déterminée ; il est fait de cela autant que de convictions d'arrière-plan sues de façon triviale. Société et personnalité agissent non seulement comme des restrictions, mais aussi comme des ressources » (*Théorie*, t. 2 : 148-149 ; *Theorie*, 1995, t. 2 : 204-205).

Ces deux critiques de l'approche phénoménologique convergent dans l'idée selon laquelle la construction philosophique doit appréhender la notion de monde vécu d'une manière telle qu'elle *appelle nécessairement*, contrairement à ce qui se passe chez Husserl, la prise en compte d'éléments historiquement et sociologiquement déterminés. C'est ce que Habermas appelle le « monde vécu quotidien » (*Ibid.* : 151-153 ; *ibid.* : 205-207). La condition théorique d'une telle prise en compte, explique l'auteur, c'est que le monde vécu soit pensé d'une façon sociologiquement et anthropologiquement plus concrète : à la fois comme instance primordiale de reproduction de la culture, comme condition de la reproduction des institutions sociales particulières et comme élément de la constitution de la personnalité. Pour concevoir le monde vécu au sens fort (*i.e.* au sens non d'un monde posé en face d'un sujet, mais d'un milieu vital dans lequel se déploie le sujet de façon immanente), Husserl pensait pouvoir se borner à relever quelques grandes structures universelles de la conscience aux prises avec les événements routiniers et les objets typiques ; chez Habermas, le *Lebenswelt* est formé par *l'ensemble* des conditions concrètes de la vie sociale, autrement dit de tout ce qui, tant du côté des pratiques, des interprétations et des habitudes subjectives à la base de l'identité personnelle, procure à l'expérience sociale courante sa dimension d'évidence et de familiarité. Telles sont, du moins du point de vue habermassien, qui pense ainsi radicaliser l'inspiration de la sociologie phénoménologique, les conditions d'élaboration d'un concept *sociologique* de l'ordinaire.

Mais un concept de monde vécu *même élargi de cette façon* suffit-il à identifier l'objet spécifique de la sociologie ? La réponse négative qui est alors celle de Habermas implique cette fois, dans le second moment de la démarche, une rupture avec l'inspiration des riches courants sociologiques qui dérivent par des chaînes plus ou moins longues de l'inspiration du Husserl tardif. C'est pourquoi il peut faire intervenir contre lui l'accusation d'idéalisme, apparemment un peu facile (*Ibid.* : 163 ; *ibid.* : 223 *et sqq.*). Sans doute Habermas n'est-il pas insensible à l'argument classique de type « objectiviste », qu'il soit coloré en style durkheimien ou wittgensteinien, selon lequel, en partant de la subjectivité et l'intersubjectivité transcendantales, on ne peut prendre sérieusement en compte la dimension de facticité des pratiques – leur être-donné, en tant qu'il *s'impose* aux sujets socialisés qui ne les ont pas faits et en fonction desquels seulement ils

peuvent se poser comme des sujets d'une action. Mais il poursuit plutôt la stratégie habile qui consiste à *investir* cette première réserve critique dans un argument cette fois plus empirique que théorique : l'argument selon lequel il y a un *fait historique* qui rend caduque la prétention à la validité universelle de l'approche du social « par le monde vécu ».

Ce fait, c'est l'émergence historique de la réflexivité sociale, qui implique que l'approche des faits sociaux « par le monde vécu » ne peut fonctionner complètement que pour les sociétés archaïques (*Théorie*, t. 2, *Id.* : 170 ; *Théorie*, t. 2, *Id.* : 233), *i.e.* pour le modèle-limite d'une vie sociale où tous les événements s'avèrent résorbables dans l'horizon d'intelligibilité procuré dans les précompréhensions propres aux savoirs et aux schémas acquis et transmis sans frictions ni problématisations notables. Or, avec ce que Weber nommait l'action rationnelle en finalité – l'ingénieur, le capitaliste, le responsable d'une organisation de type moderne en développement des formes classiques –, les routines sociales et les savoirs d'arrière-plan sont souvent *sursollicités* et rencontrent leurs limites. C'est une banalité des grandes sociologies historiques de la modernité depuis Marx que de souligner à quel point l'intellectualisation de la vie sociale (l'introduction croissante des savoirs, des sciences, de la prévision ou du calcul), ainsi que la technicisation des pratiques qui se produisent dans le sillage de l'expansion capitaliste induisent une entrée en crise des traditions et des routines, une déstabilisation profonde et répétée des cadres de la vie sociale ordinaire. Si l'on raisonne de façon idéale-typique, on dira alors qu'une restabilisation relative de la vie sociale n'est possible que par des formes d'intégration sociale novatrices qui ont pour caractéristiques d'opérer, en quelque sorte, de façon abstraite et automatique, sans la collaboration des participants à une interaction, en aval par les effets et les produits de l'action plus qu'en amont par l'initiative des agents eux-mêmes.

Le modèle de cette intégration est fourni par le marché économique dont les performances sont précisément liées au fait que les coordinations qui s'opèrent en lui le font *au-dessus* du monde vécu, *i.e.* sans besoin des savoirs d'arrière-plan et, d'autre part, que ces coordinations engendrent des résultats qui peuvent s'écarter des horizons d'attente figés, voire commander ou entraîner des adaptations secondes. Ainsi, ce dont sont capables les machineries systémiques nous confronte régulièrement à des effets qui excèdent notre horizon naturel – de la même manière que, dans le domaine de la culture, l'autonomisation de la recherche scientifique ou celle de l'art, conduit fatalement à l'avènement de contenus inédits et déstabilisants par rapport aux habitudes. La montée en puissance des systèmes de la coordination abstraite et complexe ne constitue donc pas seulement une façon de résoudre des problèmes fonctionnels ; elle induit aussi des dynamiques historiques spécifiques. Avec l'autonomisation des grandes machineries systémiques comme le marché ou l'organisation fonctionnant au pouvoir hiérarchique et normatif, il se produit une sorte *d'institutionnalisation de la production du non-ordinaire*, du moins une montée en puissance de ces formes sociales dont les programmes impliquent *nécessairement* une remise en cause insistante des cadres de la vie ordinaire et une relativisation de ce qu'elle peut faire et comprendre. On reconnaît là une idée bien connue de Marx : le capitalis-

me induit des processus de bouleversements historiques répétés et violents dans les sociétés. Élargissant la portée de ce thème, Habermas voit le marché et l'organisation comme des producteurs de révolutions périodiques qui ont comme conditions de possibilité la généralisation du rapport instrumental à la vie sociale en général et aux rapports sociaux. Au terme de ce second moment, le cadre général d'une théorie sociologique de l'ordinaire se trouve précisé, en même temps que limité dans sa portée explicative.

TROISIÈME MOMENT : LES MANIFESTATIONS HISTORIQUES DE LA RÉSISTANCE ET DE LA CRÉATIVITÉ PROPRES À L'ORDINAIRE COMME VOIES D'ACCÈS AU CONCEPT FORT DE L'ORDINAIRE

Dès *L'espace public* (1962), Habermas avait interrogé une dimension de la rationalisation sociale que Weber, fasciné par la montée en puissance de la technique, du capitalisme et de l'Etat n'avait guère analysée. Il avait interrogé ce par quoi la modernité se caractérise aussi par la diffusion d'habitudes et d'institutions originales liées à une plus grande réflexivité des pratiques sociales, du fait de l'avènement de pratiques que les agents sont capables d'initier par eux-mêmes. Plus précisément, il avait attiré l'attention sur l'apparition de zones de la vie sociale qui apparaissaient de plus en plus comme discutables et qui étaient effectivement discutées, ouvrant ainsi la possibilité de transformations historiques conscientes. Dans *L'espace public*, c'est l'avènement d'une culture politique critique caractéristique des Lumières européennes qui constituait le moment paradigmatique de cette dynamique. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, grâce au substrat fourni par une sociologie orientée par l'analytique de l'ordinaire, la situation est bien différente. Au lieu de se focaliser sur des phénomènes historiques particuliers, le philosophe part désormais du fait que la tendance à la discussion, la tendance à la démocratie, si l'on préfère, est profondément inscrite dans les possibilités de la vie sociale *prise dans toute son épaisseur*, qu'elle possède donc une certaine nécessité. Et donc que l'idée d'une vie sociale régulée par la délibération représente un possible anthropologique privilégié qui s'épanouit spontanément dans les conditions d'une rationalisation historique pas trop mutilée et aliénée. Sociologiquement, l'idée nouvelle est ainsi que toutes les composantes des mondes vécus modernes sont, selon des modalités et des intensités diverses, exposées à une pression qui les contraint à intégrer plus ou moins des exigences issues de cette montée en réflexivité et de ces pratiques discursives.

Certes, les descriptions des phénoménologies sociales restent pertinentes pour l'essentiel : notre vie sociale continue à se dérouler dans la pénombre du monde vécu, *i.e.* sur le mode du non-problématique, de l'évident et du non-problématisé. Mais s'il est absurde, comme y insiste souvent V. Descombes, de supposer que la modernité a rendu pratiquement vraie l'image de sujets appelés à faire ou refaire leur monde social sur la base de leur seule volonté consciente, il reste indispensable de remarquer que l'approche symbolisée par la notion de

Lebenswelt risque de se montrer aveugle au fait que ce qu'elle décrit a été historiquement *relativisé* par certaines habitudes de mettre en question certaines habitudes, de discuter les institutions et les croyances. On ne peut donc en rester à un concept nivelant d'ordinaire qui se prétendrait capable de couvrir tous les styles de rapports aux institutions, à la culture ou aux formes d'identité personnelle : il ne permettrait pas de comprendre comment la « modernité » permet de vivre dans un ordinaire devenu parfois problématique, capable d'être problématisé et inquiété sans pour autant cesser d'être l'ordinaire. C'est dire que, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, le volontarisme intellectuel et politique ne constitue plus seulement une manière de réactiver la culture politique des Lumières critiques. Il constitue aussi une façon d'assumer sociologiquement le fait plus général de la constitution historique d'espaces d'auto-problématisations des diverses composantes du monde vécu.

À quel mécanisme ce jeu d'auto-problématisations peut-il être référé ? Qu'est-ce qui le rend possible anthropologiquement ? Pour répondre à ces questions, il faut revenir à la théorie du langage. Comprendre un énoncé, c'est, rappelons-nous, comprendre en gros les raisons qui permettraient de le justifier en cas de demande. Comprendre, c'est donc pouvoir engager le dialogue. Le dialogue – au sens de l'examen critique et collectif des raisons et des justifications des actions – est donc, pour ainsi dire, toujours aux portes de l'activité communicationnelle ; il est cette activité devenue réflexive, au sens où les raisons, présentes dans l'expression non-instrumentale ordinaire, qui demandent à être reconnues et approuvées, passent en lui la barre de la visibilité et se trouvent désormais *examinées*. Sociologiquement, un espace d'auto-problématisation et de délibération peut être décrit comme une institution qui, sans la créer *ex nihilo*, préserve et encourage cette mutation interne à l'interaction langagière.

On voit la portée philosophique de cette explication, qui constitue le point de départ d'une définition de la modernité. Tout d'abord, Habermas mène sa propre version de la philosophie du langage ordinaire dans la direction de l'idée selon laquelle la problématisation des pratiques sociales ne constitue pas une rupture avec l'ordre de l'ordinaire lui-même, mais plutôt l'explicitation d'une possibilité inscrite (plus précisément : assez souvent inscrite) dans l'échange langagier. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, le *pathos* marxien et marxiste de la transformation historique et de la politisation de la vie sociale est donc clairement rapporté aux compétences et aux capacités immanentes, propres au domaine de l'ordinaire, en l'occurrence du « monde vécu ». Ainsi, la production du nouveau, de la création, du révolutionnaire en général (au sens où Kant et Fichte, sans toujours valoriser inconditionnellement l'acte révolutionnaire lui-même, pouvaient revendiquer un droit à transformer radicalement les institutions sociales et juridiques fondamentales sur la base d'un volontarisme rationaliste) est-elle pensable autrement que comme une rupture qu'opérerait une raison claire et distincte s'attaquant aux obscurs attachements, aux routines figées, aux coutumes surannées, aux héritages inquestionnés. Il est donc possible de dépasser l'antinomie banale de la tradition et de la raison si, essayant de travailler autrement que sur la base des débats consécutifs à 1789, nous cessons de faire de la vie ordinaire une simple image inversée de ce que peut saisir du social le volunta-

risme éthique et politique propre à un rationalisme abstrait, à un rationalisme de surplomb. Il faut donc parvenir au concept d'un ordinaire inventif, capable de révolutions. De cette manière, avec une problématique co-déterminée par la Théorie critique et le « tournant linguistique », Habermas se retrouve nettement dans le camp des auteurs – tels que De Certeau, Rancière, Passeron ou Lahire, pour ne citer que quelques auteurs francophones – qu'un regard plus attentif sur les pratiques, en particulier celles des classes populaires, a dissuadé de ne les expliquer qu'en termes de domination et de reproduction, et donc à introduire le thème d'une micro-inventivité inhérente à la vie ordinaire. Le vitalisme d'une vie récalcitrante, exploratrice et créatrice, autrefois (par exemple chez Canguilhem) explicité à partir du savoir biologique trouvait par là un relais au cœur de la théorie sociale (Le Blanc, 2004). Le propre de cette micro-inventivité, Habermas la saisit à partir d'un vocabulaire qui manifeste sa provenance politique, non sans courir un certain risque d'intellectualisme d'ailleurs : cette inventivité dans le quotidien, elle est d'abord pour lui liée (sous plusieurs modalités) à l'ouverture d'espaces dans lesquels la discussion est capable d'expliciter et de mettre en cause des justifications jusque là invisibilisées de pratiques sociales. Elle esquisse déjà une vie démocratique.

Comme Husserl, Habermas fait donc partie de ces philosophes pour qui la réaffirmation d'un rationalisme volontariste n'exclut pas, bien au contraire, la prise en compte des *enracinements* du rationnel dans ce qui n'est pas (encore) rationnel, autrement dit dans le vital et l'existentiel, la prise en compte de sa dépendance constitutive. Le philosophe cherche ainsi à se situer entre une disqualification de l'ordinaire au nom des droits souverains de la raison créatrice et reconstructrice et une humiliation de la raison au nom des lois propres (ou supposées telles) de l'existentiel et du vital. Comme chez l'auteur de *La crise des sciences européennes*, la dignité philosophique de l'ordinaire reste le fait d'une raison qui doit se reconnaître, dans tous les sens du mot, au sein de l'impureté et de la pénombre du quotidien ; le retour au monde vécu ne doit plus rien à une stratégie anti-intellectualiste qui devrait s'inspirer de Nietzsche par exemple, et n'implique aucun scepticisme quant aux pouvoirs de la raison.

Concrètement, cette micro-créativité du social qui permet à la valorisation de l'ordinaire de ne pas alimenter la vision conservatrice du social, Habermas la pense de façon directement *politique* – ce qui, cette fois, l'écarte du modèle husserlien. En effet, on comprend après coup que la *Théorie de l'agir communicationnel*, qui, sans insistance orthodoxe, proclame clairement son rattachement au marxisme et à la tradition francfortoise de la « Théorie critique », entendait depuis le début *situer très en amont* la possibilité de la transformation sociale. Le thème conclusif de l'ouvrage qui rassemble l'ensemble des fils disposés pendant son déroulement le prouve très clairement. Cette micro-inventivité des mondes et des pratiques ordinaires, cette dynamique de mise en questions, cet élargissement du champ du discutable, cette émergence continue d'alternatives qui constituent l'une des caractéristiques de la modernité, il est clair qu'ils doivent être préservés et développés, explique Habermas. Or, c'est de ce point de vue qu'une critique devient possible – plus précisément comme critique des blocages rencontrés par mes capacités d'auto-transformation propres aux formes sociales contemporaines.

On sait à ce propos que Habermas voit l'extension illégitime du champ d'application des systèmes d'action rationnelle autonomisée comme la source de ce blocage. Selon lui, quand le marché et le pouvoir, mus par leur propre tendance à l'auto-reproduction élargie, empiètent trop manifestement sur le monde vécu, les capacités d'auto-transformations sont asséchées ; les espaces libérés par la fragilisation moderne des identités et des pratiques coutumières, rendus donc de plus en plus ouverts à des modes de coordination médiatisés par la discussion, sont en fait investis, embrigadés dans les circuits de la valorisation du capital ou de l'extension des pouvoirs. L'analyse marxiste de la tendance à la marchandisation généralisée des biens d'usage reste le modèle classique de cette évolution néfaste. Mais on l'observe également dans l'immixtion réglementaire et juridique qui caractérise différentes régions de l'existence ordinaire dans les sociétés contemporaines : « Si l'on examine la structure paradoxale de l'extension du droit à des domaines comme la famille, l'école, la politique sociale, *etc.*, écrit Habermas, il est facile de lire le sens des exigences qui résultent chaque fois de ces analyses. Il s'agit de sauvegarder les sphères vécues, qui sont nécessairement dépendantes, du point de vue fonctionnel, d'une intégration sociale par des valeurs, des normes, et des processus d'intercompréhension ; il s'agit d'empêcher qu'elles ne succombent aux impératifs du système, présent dans les sous-systèmes de l'économie et de l'administration et qui croissent par leur dynamique propre ; il s'agit d'éviter que par le biais du médium "droit", ses sphères ne soient transférées à un principe de socialisation qui serait, pour elles, cause de dysfonctionnements » (*Théorie*, t. 2 : 410 ; *Theorie*, t. 2 : 547).

Avec ces analyses, l'intention sociologique et politique générale de Habermas apparaît clairement. Le thème-clé de l'analytique du quotidien devient, à partir de ce moment, celui de la vitalité empêchée, de processus d'apprentissage collectifs arrêtés. Par contraste, les mouvements sociaux expriment une faculté de contrarier cette tendance mortifère au figement des possibles. Ainsi, d'une certaine façon, Habermas, qui s'affirme officiellement tout à fait étranger à l'horizon naturaliste (Haber, 2006), tente de formuler sociologiquement une sorte d'intuition ou même simplement d'*image* vitaliste : quand le pouvoir ou le capital, conçus ici comme les forces majeures de la réification dans nos sociétés, s'en prennent à un corps social devenu entre-temps plus inventif, plus conscient lui-même, donc disposé à de nouvelles prises de conscience critiques et de nouvelles expérimentations, il s'expose à des résistances violentes – des résistances dont la finalité consiste alors pour ainsi dire, à maintenir et à agrandir des espaces de jeu que la tendance à la réification menace de lui soustraire au moment où il en a le plus besoin. C'est cela qui, dans la perspective habermassienne, ici proche d'analyses sociologiques courantes dans les années 70, explique la différence entre le mouvement ouvrier et les « nouveaux mouvements sociaux ». Pris ensemble, ces derniers apparaissent plus souples et leurs problématiques semblent plus larges, plus ouvertes à la diversité des aspects du monde vécu ; ils se montrent donc plus capables de prendre en charge les différentes tensions et pathologies qui surgissent dans les différents cadres de l'expérience ordinaire. Les nouveaux mouvements sociaux devraient ainsi se comprendre comme une défense et une illustration de la vitalité des formes de la socialité ordinaire. Dans leur signification d'ensemble, et sans qu'il soit besoin d'idéaliser leurs origines, leur forme

d'actions ou leurs résultats, ils visent à affirmer concrètement les droits d'une société radicalement démocratique – et qui cherche à l'être plus et mieux – contre les impératifs aveugles de l'auto-reproduction systémique. « Les nouveaux conflits, écrit ainsi le philosophe, surgissent dans les sphères de la reproduction culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation [autrement dit aux différents pôles du monde vécu] ; ils revêtent des formes de protestation infra-institutionnelles, en tout cas extra-parlementaires ; et les déficiences qui sont à l'origine de ces mouvements sont le reflet d'une réification des sphères d'action structurées par la communication – une réification qui ne sera pas maîtrisée à l'aide des media de l'argent et du pouvoir. Il ne s'agit pas d'abord de promouvoir des dédommagements distribués par l'État social, mais de défendre et de restituer des modes de vie menacés ou encore d'imposer de nouveaux modes de vie. [...] Les mouvements de résistance et de refus ont [donc] pour objectif d'*endiguer* les sphères d'action formellement organisées au profit de sphères structurées par la communication » (*Théorie*, t. 2 : 431-433 ; *Theorie*, t. 2 : 576).

Avec cette mise en vedette finale des mouvements sociaux caractéristiques des années 60 et 70 – conçus comme des façons de défendre politiquement les droits d'une vie ordinaire enrichie et dynamisée par ses propres puissances d'auto-problématisation critique –, Habermas pense également avoir mis le doigt sur la condition de possibilité de sa propre perspective. « Le développement de la société lui-même, écrit-il, doit faire apparaître des problématiques qui ouvrent objectivement aux contemporains un accès privilégié aux structures de leur monde vécu » (*Id.* : 444 ; *id.* : 593). Sans insister sur ses évidentes résonances marxistes, on reconnaît dans cette phrase une figure d'argumentation bien connue en phénoménologie : les structures et les savoirs d'arrière-plan ne peuvent entrer dans le champ de visibilité qu'à partir du moment où ils entrent en crise et se trouvent objectivement menacés. Ainsi, pour Husserl, c'est la crise induite par l'objectivisme scientifique et techniciste de la modernité tardive – le risque de recouvrement de l'origine qu'il induit inévitablement – qui constituait le motif profond du retour philosophique sur l'enracinement du rationnel dans le monde vécu. La valeur de l'ordinaire ne peut nous apparaître qu'en temps de crise. Encore une fois, l'argumentation habermassienne se présente comme une radicalisation politique et sociologique de cette orientation. Ce sont ces phénomènes extraordinaires que constituent paradoxalement les mouvements sociaux qui forment non seulement l'indicateur concret d'une menace nouvelle portant sur le monde vécu, mais aussi la condition de sa problématisation philosophique et sociologique. De cette façon, se vérifie une dernière fois le primat de la pratique sur la théorie – autrement dit le primat des savoirs du quotidien par rapport à la culture de l'expert.

CONCLUSION. VIEILLISSEMENT D'UNE THÉORIE, PERSISTANCE D'UNE PROBLÉMATIQUE

Lue à partir des conclusions sociologiques et surtout politiques de son dernier chapitre dont la teneur vient d'être rappelée, la *Théorie de l'agir communicationnel* représente ainsi une manière de vouloir réécrire *Le Capital* sur la base de

la conception lukacsienne de la réification. De même que Marx pouvait comprendre son travail comme une façon d'explicitier les enjeux du mouvement ouvrier de son temps et de ce que nous apprend sur le présent historique la souffrance ouvrière et la réaction politique qui naît au milieu de cette souffrance, l'ouvrage de Habermas apparaît comme une sorte de tentative pour donner un sens, d'un point de vue philosophico-sociologique, aux intuitions et aux intentions politiques portées par les grands mouvements sociaux les plus novateurs des années 60-70 (féminisme, écologisme, pacifisme, autogestion, mouvements alternatifs en tout genre). Comme on l'a vu, son thème interprétatif privilégié est que ces mouvements doivent être compris comme des façons de *solliciter des processus d'apprentissages collectifs et des transformations sociales* en fonction d'exigences inhérentes à un univers de l'ordinaire, c'est-à-dire à un « monde vécu » désormais dynamisé par les effets de la modernisation des sociétés.

Sans vouloir court-circuiter les médiations qui s'imposeraient pour engager une critique de cette position, il nous semble que deux voies privilégiées apparaissent praticables en vue d'une mise en question de l'orientation générale de la *Théorie de l'agir communicationnel* à propos du problème de l'ordinaire.

– On peut tout d'abord se placer sur un plan historique et constater qu'un ensemble de nouvelles données historiques – les nouveaux conflits de classe, les nouvelles dynamiques du capitalisme libéré des carcans de l'État social, l'aiguïssement des conflits inhérents à la mondialisation, la multiplication des exclusions et déclassés collectifs – dessinent un paysage social sensiblement différent à celui qui servait de référence à la désormais classique construction habermassienne. Dans ce sens, l'idée de remonter au monde vécu quotidien *via* les mouvements défensifs et créatifs qui tentent d'en préserver l'intégrité tout en prolongeant la dynamique auto-transformatrice supposait, comme Habermas d'ailleurs le reconnaissait lui-même, un certain *déplacement* des dominations et des luttes de classes dans le champ de conflits extra-économiques ; il correspondait donc à un certain stade des sociétés capitalistes qui n'est sans doute plus complètement le nôtre (Renault, 2004 : ch. 2).

– On peut ensuite s'interroger sur l'antithèse forte, que suppose le raisonnement habermassien, entre, d'une part, un monde vécu quotidien rassurant par sa familière répétitivité et, de l'autre, la socialité abstraite imposée par les systèmes réifiant modernes (pouvoirs, marchés) censés imposer aux agents une adaptation contrainte à des processus et à des événements de plus en plus systématiquement *inhabituels*. En effet, l'expérience de l'étrange et du déstabilisant, le sentiment de l'aliénation face à des événements inédits et à un monde insaisissable, l'impossibilité de se sentir chez soi dans la vie sociale, *etc.*, constituent des phénomènes complexes, inhérents à certains moments de vie, voire à certains mondes vécus pris comme des tous – des phénomènes qui ne reçoivent certainement pas de statut satisfaisant dans le cadre, par ailleurs opératoire, de la dualité système/monde vécu *en général*. On peut formuler cette seconde objection en disant que cette dualité système/monde vécu ne semble pas en mesure d'épuiser le thème de l'« aliénation » qu'elle tente pourtant au départ de préciser de manière rigoureuse et précise. Il y a des façons d'être privé structurellement des

moyens de se réaliser, des façons d'être et de sentir étranger à soi et au monde – tel est, nous semble-t-il, le cœur de la notion d'aliénation – qui ne se laissent pas éclairer par la mise en cause des grands « systèmes » qui nous dépossèdent de nos moyens politiques pour agir sur la vie sociale. En ce sens, le propos habermassien n'est sans doute pas à la hauteur des riches suggestions contenues dans l'idée d'un ordinaire devenu inaccessible ou inquiétant qu'indiquait le terme d'aliénation.

Quoiqu'il en soit, le chemin qui va d'une philosophie du langage ordinaire à une sociologie des mouvements sociaux est probablement appelé à garder, en raison de sa richesse et de sa complexité propres, un statut d'exemplarité pour les théoriciens de la société. Mais ce dont on peut être sûr, c'est qu'il ne peut assurément plus constituer pour nous la voie unique permettant d'orchestrer une valorisation non-conservatrice, à la fois théorique et éthique, de l'ordinaire, qui, dans son principe, reste pourtant d'actualité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Adorno, T.-W. (avec M. Horkheimer) (1973) *Dialectique de la raison*, Paris : Gallimard.
- Adorno, T.-W. (1985) *Minima moralia*, Paris : Payot.
- Adorno, T.-W. (1989) *Théorie esthétique*, Paris : Klincksieck.
- Apel, K.-O. (1989) *Penser avec Habermas contre Habermas*, Paris : Editions de l'Éclat.
- Boltanski, L. (1987) *L'amour et la justice comme compétence*, Paris : Métailié.
- Burke, E. (1989) *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris : Le livre de poche, « Pluriel ».
- Descombes, V. (2004) *Le complément du sujet*, Paris : Gallimard.
- Fichte, J.-G. (1995) *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, Paris : Payot.
- Haber, S. (2006) *Critique de l'antinauralisme*, Paris : PUF.
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt : Suhrkamp, rééd. 1995.
- Habermas, J., (1987) *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris : Fayard
- Habermas, J. (1995) *La pensée postmétaphysique*, Paris : A. Colin.
- Habermas, J. (1999) *L'espace public*, Paris : Payot.
- Habermas, J. (2005) *Une époque de transitions*, Paris : Fayard.
- Heidegger, M. (1986) *Etre et temps*, Paris : Gallimard.
- Heinich, N. (2000) *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris : Minuit.
- Hirschman, A. (1995) *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris : Fayard.
- Husserl, E. (2004) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard.
- Joas, H. (1999) *La créativité de l'agir*, Paris : Cerf.
- Kant, I. (1975), Sur le lieu commun : il se peut que cela soit bon en théorie mais ne vaut rien en pratique in : *Théorie et pratique*, Paris : Vrin.
- Laugier, S. (1999) *Du réel à l'ordinaire*, Paris : Vrin.
- Le Blanc, G. (2004) *Les maladies de l'homme normal*, Bègles : Editions du Passant.
- Marcuse, H. (1979) *L'homme unidimensionnel*, Paris : Minuit.
- Renault, E. (2004) *L'expérience de l'injustice*, Paris : La Découverte.
- Schaeffer, J.-M. (1991) *L'art de l'âge moderne*, Paris : Gallimard, 1991.
- Searle, J. (1985) *L'intentionnalité*, Paris : Minuit.
- Thompson, E. (1988) *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris : Gallimard/Le Seuil.
- Weber, M. (1996) Résultat : Confucianisme et puritanisme in *Sociologie des religions*, Paris : Gallimard.
- Weber, M. (2003) La profession et la vocation de politique in *Le savant et le politique*, Paris : La Découverte, 2003.

